

LE SENS COMMUN

pierre bourdieu

le sens pratique



LES ÉDITIONS DE MINUIT

le sens pratique

OUVRAGES DE PIERRE BOURDIEU

- SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE, PUF, 2^e éd., 1961.
THE ALGERIANS, Boston, Beacon Press, 1962.
TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE, Mouton, 1963 (avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel).
LES ÉTUDIANTS ET LEURS ÉTUDES, Mouton, 1964 (avec J.-C. Passeron).
LE DÉRACINEMENT, Minuit, 1964, nouvelle édition, 1977 (avec A. Sayad).
LES HÉRITIERS, Minuit, 1964, nouvelle édition augmentée, 1966 (avec J.-C. Passeron).
UN ART MOYEN, Minuit, 1965 (avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon).
RAPPORT PÉDAGOGIQUE ET COMMUNICATION, Mouton, 1965 (avec J.-C. Passeron et M. de Saint Martin).
L'AMOUR DE L'ART, Minuit, 1966, nouvelle édition, 1969 (avec A. Darbel et D. Schnapper).
LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE, Mouton/Bordas, 1968, nouvelle édition, 1973 (avec J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron).
LA REPRODUCTION, Minuit, 1970 (avec J.-C. Passeron).
ZUR SOZIOLOGIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, Francfort, Suhrkamp, 1970.
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA PRATIQUE, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972, nouvelle édition, Le Seuil, 2000.
DIE POLITISCHE ONTOLOGIE MARTIN HEIDEGGERS, Francfort, Syndicat, 1976.
ALGÉRIE 60, Minuit, 1977.
LA DISTINCTION, Minuit, 1979.
LE SENS PRATIQUE, Minuit, 1980.
QUESTIONS DE SOCIOLOGIE, Minuit, 1980 (coll. « Reprise », 2002).
LEÇON SUR LA LEÇON, Minuit, 1982.
CE QUE PARLER VEUT DIRE, Fayard, 1982.
HOMO ACADEMICUS, Minuit, 1984.
CHOSSES DITES, Minuit, 1987.
L'ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HEIDEGGER, Minuit, 1988.
LA NOBLESSE D'ÉTAT, Minuit, 1989.
LANGUAGE AND SYMBOLIC POWER, Cambridge, Polity Press, 1991.
RÉPONSES. *Pour une anthropologie réflexive*, Libre examen/Le Seuil, 1992 (avec Loïc J.-D. Wacquant).
LES RÈGLES DE L'ART. *Genèse et structure du champ littéraire*, Libre examen/Le Seuil, 1992.
LA MISÈRE DU MONDE, Libre examen/Le Seuil, 1993 (ouvrage collectif sous sa direction).
LIBRE-ÉCHANGE, Les presses du réel/Le Seuil, 1994 (avec Hans Haacke).
RAISONS PRATIQUES, *Sur la théorie de l'action*, Le Seuil, 1994.
SUR LA TÉLÉVISION, *suivi de L'emprise du journalisme*, Raisons d'agir, 1996.
MÉDITATIONS PASCALIENNES, Le Seuil, « Liber », 1997.
LES USAGES SOCIAUX DE LA SCIENCE, *Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, INRA, 1997.
LA DOMINATION MASCULINE, Le Seuil, « Liber », 1998.
CONTRE-FEUX 1. *Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Raisons d'agir, 1998.
PROPOS SUR LE CHAMP POLITIQUE, Presses universitaires de Lyon, 2000.
LES STRUCTURES SOCIALES DE L'ÉCONOMIE, Le Seuil, « Liber », 2000.
CONTRE-FEUX 2. *Pour un mouvement social européen*, Raisons d'agir, 2001.
LANGAGE ET POUVOIR SYMBOLIQUE, Le Seuil, 2001.
SCIENCE DE LA SCIENCE ET RÉFLEXIVITÉ, Raisons d'agir, 2001.
INTERVENTIONS (1961-2001). *Science sociale & action politique*, Agone, 2002.
LE BAL DES CÉLIBATAIRES. *Crise de la société paysanne en Béarn*, Le Seuil, 2002.
IMAGES D'ALGÉRIE. *Une affinité sélective*, Actes Sud/Institut du monde arabe, 2003.
SI LE MONDE M'EST SUPORTABLE, C'EST PARCE QUE JE PEUX M'INDIGNER, L'Aube, 2003 (avec Antoine Spire).
ESQUISSE POUR UNE AUTO-ANALYSE, Raisons d'agir, 2004.

(suite page 478)

pierre bourdieu

le sens pratique



LES ÉDITIONS DE MINUIT

avec le concours de la maison des sciences de l'homme

préface

Quelles affinités particulières lui paraissaient exister entre la lune et la femme ?

Son antiquité qui a précédé la succession des générations telluriennes et leur a survécu ; sa prédominance nocturne ; sa dépendance de satellite ; sa réflexion lumineuse ; sa constance durant toute ses phases, se levant et se couchant aux temps fixés, grandissante et déclinante ; l'invariabilité obligée de son aspect ; sa réponse indéterminée aux interrogations non affirmatives ; sa puissance sur le flux et le reflux ; son pouvoir de rendre amoureux, de mortifier, de revêtir de beauté, de rendre fou, de pousser au mal et d'y aider ; la calme impénétrabilité de son visage ; l'horreur sacrée de son voisinage solitaire, dominateur, implacable et resplendissant ; ses présages de tempête et de bonasse ; l'excitation de son rayonnement, de sa marche et de sa présence ; l'avertissement de ses cratères, ses mers pétrées, son silence ; sa splendeur quand elle est visible ; son attirance quand elle est invisible.

J. Joyce, *Ulysse*.

Le progrès de la connaissance, dans le cas de la science sociale, suppose un progrès dans la connaissance des conditions de la connaissance ; c'est pourquoi il exige des retours obstinés aux mêmes objets (ici, ceux de l'Esquisse d'une théorie de la pratique et, secondairement, de La distinction), qui sont autant d'occasions d'objectiver plus complètement le rapport objectif et subjectif à l'objet. Et, s'il faut essayer d'en reconstruire rétrospectivement les étapes, c'est que ce travail qui s'exerce d'abord sur celui qui l'accomplit, et que certains écrivains ont tenté d'inscrire dans l'œuvre même en train de se faire, work in progress, comme disait Joyce, tend à faire disparaître ses propres traces. Or l'essentiel de ce que j'essaie de communiquer ici, et qui n'a rien de personnel, risquerait de perdre de son sens et de son efficacité si, en le laissant se dissocier de la pratique d'où il est parti et à laquelle il devrait revenir, on lui permettait d'exister de cette existence irréelle et neutralisée qui est celle des « thèses » théoriques ou des discours épistémologiques.

Il n'est pas facile d'évoquer les effets sociaux qu'a produits, dans le champ intellectuel français, l'apparition de l'œuvre de Claude Lévi-Strauss et les médiations concrètes à travers lesquelles s'est imposée à toute une génération une nouvelle manière de concevoir l'activité intellectuelle qui s'opposait de façon tout à fait dialectique à la figure de l'intellectuel « total », décisoirement tourné vers la politique, qu'incarrait Jean-Paul Sartre. Cette confrontation exemplaire n'a sans doute pas peu contribué à encourager, chez nombre de ceux qui se sont orientés à ce moment vers les sciences sociales, l'ambition de réconcilier les intentions théoriques et les intentions pratiques, la vocation scientifique et la vocation éthique, ou politique, si souvent dédoublées, dans une manière plus humble et plus responsable d'accomplir leur tâche de chercheurs, sorte de métier militant, aussi éloigné de la science pure que de la prophétie exemplaire.

Travailler, dans l'Algérie en lutte pour son indépendance, à une analyse scientifique de la société algérienne, c'était essayer de comprendre et de faire comprendre les fondements et les objectifs réels de cette lutte, objectifs dont il était clair qu'ils étaient socialement différenciés, voire antagonistes, par-delà l'unité stratégiquement nécessaire, et tenter ainsi non, évidemment, d'en orienter le cours, mais de rendre prévisibles, donc plus difficiles, les détournements probables. C'est pourquoi je ne puis pas renier, dans leurs naïvetés mêmes, des écrits qui, bien qu'ils m'aient paru alors réaliser la réconciliation poursuivie de l'intention pratique et de l'intention scientifique, doivent beaucoup au contexte émotionnel dans lequel ils ont été écrits¹, et moins encore les anticipations ou, plus exactement, les mises en garde par lesquelles se concluaient les deux études empiriques sur la société algérienne, Travail et travailleurs en Algérie et Le déracinement, même si ces études ont servi depuis (surtout la deuxième) à justifier certains des détournements probables qu'elles s'efforçaient par avance de prévenir.

S'il n'est pas besoin de dire que, dans un tel contexte, où

1. Cf. P. Bourdieu, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, n° 1, janvier 1961, p. 27-40 et « De la guerre révolutionnaire à la révolution », in *Algérie de demain*, Paris, P.U.F., 1962, p. 5-13.

le problème du racisme se posait, à chaque moment, comme une question de vie ou de mort, un livre comme *Race et histoire* était autre chose qu'une prise de position intellectuelle contre l'évolutionnisme, il est plus difficile de communiquer le choc inséparablement intellectuel et émotionnel que pouvait susciter le fait de voir analyser comme un langage ayant en lui-même sa raison et sa raison d'être les mythologies des Indiens d'Amérique. Cela surtout lorsqu'on venait de lire, au hasard de la recherche, telle ou telle des innombrables recollections de faits rituels, enregistrés souvent sans ordre ni méthode et voués à apparaître comme totalement dépourvus de rime et de raison, dont regorgent les bibliothèques et les bibliographies consacrées à l'Afrique du Nord. La minutie et la patience respectueuses avec lesquelles Claude Lévi-Strauss, dans son séminaire du Collège de France, décomposait et recomposait les séquences à première apparence dépourvues de sens de ces récits ne pouvaient manquer d'apparaître comme une réalisation exemplaire d'une sorte d'humanisme scientifique. Si je risque cette expression malgré tout ce qu'elle peut avoir de dérisoire, c'est qu'elle me paraît dire assez exactement cette espèce d'enthousiasme métascientifique pour la science avec lequel j'ai entrepris l'étude du rituel kabyle, objet que j'avais d'abord exclu de mes recherches, au nom de l'idée qui porte aujourd'hui certains, surtout dans les pays anciennement colonisés, à tenir l'ethnologie pour une manière d'essentialisme fixiste, attentif aux aspects de la pratique les mieux faits pour renforcer les représentations racistes. Et de fait, la quasi-totalité des travaux partiellement ou totalement consacrés au rituel qui étaient disponibles au moment où je préparais ma *Sociologie de l'Algérie* me paraissaient coupables, au moins dans leur intention objective et dans leurs effets sociaux, d'une forme particulièrement scandaleuse d'ethnocentrisme, celle qui consiste à livrer, sans autre justification qu'un vague évolutionnisme frazérien bien fait pour justifier l'ordre colonial, des pratiques vouées à être aperçues comme injustifiables. C'est pourquoi je m'orientais alors dans de tout autres directions, désignées par quelques travaux exemplaires : ceux de Jacques Berque, dont *Les structures sociales du Haut Atlas*, modèle, particulièrement précieux sur ce terrain, de méthodologie matérialiste, et les

très beaux articles, « *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?* » et « *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine*² », m'ont fourni des points de départ innombrables et des points de référence inestimables ; ceux d'André Nouschi, dont les études d'histoire agraire m'ont incité à chercher dans l'histoire de la politique coloniale et en particulier dans les grandes lois foncières le principe des transformations qu'ont connues l'économie et la société paysannes, et cela jusque dans les régions en apparence les moins directement touchées par la colonisation³ ; ceux de Emile Dermenghem et Charles-André Julien enfin qui, dans des domaines différents, ont orienté mes regards de débutant.

Je n'aurais jamais pu venir à l'étude des traditions rituelles si la même intention de « réhabilitation » qui m'avait porté à exclure d'abord le rituel de l'univers des objets légitimes et à suspecter tous les travaux qui lui faisaient une place ne m'avait poussé, à partir de 1958, à essayer de l'arracher à la fausse sollicitude primitiviste et à forcer, jusque dans ses derniers retranchements, le mépris raciste qui, par la honte de soi qu'il parvient à imposer à ses propres victimes, contribue à leur interdire la connaissance et la reconnaissance de leur propre tradition. En effet, pour grand que puisse être l'effet de licitation et d'incitation que peut produire, plus inconsciemment que consciemment, le fait qu'un problème ou une méthode vienne à être constitué comme hautement légitime dans le champ scientifique, il ne pouvait faire oublier complètement l'incongruité, voire l'absurdité d'une enquête sur les pratiques rituelles menée dans les circonstances tragiques de la guerre : j'en ai revécu récemment l'évidence en retrouvant des photographies de jarres maçonnées, décorées de serpents, et destinées à recevoir le grain pour la semence, que j'avais prises vers les années 60 au cours d'une enquête menée dans la région de Collo et qui doivent leur bonne qualité, bien qu'elles aient été prises sans flash, au fait que

2. J. Berque, *Les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, P. U. F., 1955 ; « *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ?* », *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954 ; « *Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine* », *Annales*, 1956.

3. A. Nouschi, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919, Essai d'histoire économique et sociale*, Paris, P.U.F., 1961 ; *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1954*, Paris, Ed. de Minuit, 1962.

le toit de la maison à laquelle étaient incorporés ces « meubles » immobiles (puisque « maçonnés ») avait été détruit lorsque ses habitants avaient été expulsés par l'armée française. Il n'était donc pas besoin d'être d'une lucidité épistémologique particulière ou d'une vigilance éthique ou politique spéciale pour s'interroger sur les déterminants profonds d'une libido sciendi si évidemment « déplacée ». Cette inquiétude inévitable trouvait quelque apaisement dans l'intérêt que les informateurs prenaient toujours à cette recherche lorsqu'elle devenait aussi la leur, c'est-à-dire un effort pour se réapproprier un sens à la fois « propre et autre ». Il reste que c'est sans aucun doute le sentiment de la « gratuité » de l'enquête purement ethnographique qui m'incita à entreprendre, dans le cadre de l'Institut de statistiques d'Alger, avec Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel et tout un groupe d'étudiants algériens, les deux enquêtes qui devaient servir de base aux deux ouvrages consacrés à l'analyse de la structure sociale de la société colonisée et de ses transformations, Travail et travailleurs en Algérie et Le déracinement, ainsi qu'à différents articles plus ethnographiques, dans lesquels j'essayais d'analyser les attitudes temporelles qui sont au principe des conduites économiques précapitalistes.

Les gloses philosophiques qui ont entouré un moment le structuralisme ont oublié et fait oublier ce qui en faisait sans doute la nouveauté essentielle : introduire dans les sciences sociales la méthode structurale ou, plus simplement, le mode de pensée relationnel qui, rompant avec le mode de pensée substantialiste, conduit à caractériser tout élément par les relations qui l'unissent aux autres en un système, et dont il tient son sens et sa fonction. Ce qui est difficile autant que rare, ce n'est pas le fait d'avoir ce que l'on appelle des « idées personnelles », mais de contribuer tant soit peu à produire et à imposer de ces modes de pensée impersonnels qui permettent aux personnes les plus diverses de produire des pensées jusque-là impensables. Si l'on sait la difficulté et la lenteur avec lesquelles le mode de pensée relationnel (ou structural) s'est imposé dans le cas des mathématiques et de la physique elles-mêmes et les obstacles spécifiques qui s'opposent, dans le cas des sciences sociales, à sa mise en œuvre, on mesure la conquête que représente le fait d'avoir étendu aux systèmes symboliques « naturels », langue, mythe,

religion, art, l'application de ce mode de pensée. Ce qui supposait entre autres choses que, comme le remarque Cassirer, on parvienne à surmonter pratiquement la distinction établie par Leibniz et tout le rationalisme classique, entre les vérités de raison et les vérités de fait pour traiter les faits historiques comme des systèmes de relations intelligibles, et cela dans une pratique scientifique, et pas seulement dans le discours où cela se faisait depuis Hegel⁴.

En effet, ce qui, autant que l'apparence de l'absurdité ou de l'incohérence, protège les mythes ou les rites contre l'interprétation relationnelle, c'est le fait qu'ils offrent parfois l'apparence du sens à des lectures partielles et sélectives qui attendent le sens de chaque élément d'une révélation spéciale plutôt que d'une mise en relation systématique avec tous les éléments de la même classe. C'est ainsi que la mythologie comparée qui, plus attentive au vocabulaire du mythe ou du rite qu'à sa syntaxe, identifie le déchiffrement à une traduction mot à mot, ne travaille en définitive qu'à produire une sorte d'immense dictionnaire de tous les symboles de toutes les traditions possibles, constitués en essences susceptibles d'être définies en elles-mêmes et pour elles-mêmes, indépendamment du système, et donne ainsi une image concrète de ces bibliothèques rêvées par Borges qui enfermeraient « tout ce qu'il est possible d'exprimer dans toutes les langues⁵ ». Prendre le raccourci qui conduit directement de

4. Ma seule contribution au discours sur le structuralisme (dont la surabondance et le style n'ont sans doute pas peu contribué à me décourager de déclarer plus fortement ma dette) est née d'un effort pour expliciter — et, par là, mieux maîtriser — la logique de ce mode de pensée relationnel et transformationnel, les obstacles spécifiques auxquels il se heurte dans le cas des sciences sociales et, surtout, pour préciser les conditions auxquelles il peut être étendu, au-delà des systèmes culturels, aux *relations sociales* elles-mêmes, c'est-à-dire à la sociologie (cf. P. Bourdieu, « Structuralism and theory of sociological knowledge », *Social Research*, XXXV, 4, hiver 1969, p. 681-706).

5. La table des matières du *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade, publié en 1953, donne une idée assez juste de la thématique qui a orienté la plupart des recollections de rites réalisées en Algérie (par exemple, la lune, la femme et le serpent ; les pierres sacrées ; la terre, la femme et la fécondité ; sacrifice et régénération ; les morts et les semences ; divinités agraires et funéraires, etc.) La même inspiration thématique se retrouve dans les travaux de l'école de Cambridge, avec par exemple *From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation*, de F. M. Cornford (New York and Evanston, Harper Torchbooks, Harper and

chaque signifiant au signifié correspondant, faire l'économie du long détour par le système complet des signifiants à l'intérieur duquel se définit la valeur relationnelle de chacun d'eux (qui n'a rien à voir avec un « sens » intuitivement appréhendé), c'est se vouer à un discours approximatif qui, dans le meilleur des cas, tombe sur les significations les plus apparentes (par exemple, la correspondance entre le labour et l'acte sexuel) en s'armant d'une sorte d'intuition anthropologique de type jungien, soutenue par une culture comparative d'inspiration frazérienne qui prélève dans l'univers des systèmes mythiques et des religions universelles des thèmes décontextualisés⁶.

Ainsi isolés, ces thèmes n'opposent plus aucune résistance aux recontextualisations que leur font inévitablement subir les interprètes inspirés lorsque, prêchant le « ressourcement spirituel » par le retour aux sources communes des grandes traditions, ils cherchent dans l'histoire des religions ou dans l'ethnologie des civilisations archaïques le fondement d'une religiosité savante et d'une science édifiante, obtenues par une respiritualisation de la science déspiritualisante. C'est un autre mérite de Claude Lévi-Strauss que d'avoir donné les moyens d'accomplir jusqu'au bout la rupture, instaurée par Durkheim et Mauss, avec l'usage du mode de pensée mythologique dans la science des mythologies, en prenant résolument pour objet ce mode de pensée au lieu de le faire fonctionner, comme l'ont toujours fait les mythologues indigènes, pour résoudre mythologiquement des problèmes mythologiques. Comme on le voit bien lorsque les mythologies étudiées sont des enjeux sociaux, et en particulier dans le cas des religions dites universelles, cette rupture scientifique est inséparable

Row, 1957, 1^{re} éd. 1914), *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, de Th. H. Gaster (New York, Anchor Books, Doubleday and Company Inc., 1961) ou encore *Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion*, de J. Harrison (Londres, Merlin Press, 1963, 1^{re} éd. 1912).

6. Jean-Pierre Vernant indique de même que la rupture avec les interprétations de type frazérien (qui voient par exemple en Adonis une incarnation de l'« esprit de la végétation ») et le refus d'un « comparatisme global, procédant par assimilation directe, sans tenir compte des spécificités de chaque système de culture » sont la condition d'une lecture adéquate des cycles de légendes grecques et d'un déchiffrement juste des éléments mythiques, définis par leur position relative au sein d'un système particulier (cf. J. P. Vernant, Introduction à M. Détienné, *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. III-V).

d'une rupture sociale avec les lectures équivoques des mythologies « philomythes » qui, par, une sorte de double jeu conscient ou inconscient, transforment la science comparée des mythes en une quête des invariants des grandes Traditions, tâchant ainsi de cumuler les profits de la lucidité scientifique et les profits de la fidélité religieuse. Sans parler de ceux qui jouent de l'ambiguïté inévitable d'un discours savant empruntant à l'expérience religieuse les mots employés à décrire cette expérience pour produire les apparences de la participation sympathique et de la proximité enthousiaste et trouver dans l'exaltation des mystères primitifs le prétexte à un culte régressif et irrationaliste de l'originel.

C'est dire qu'il est à peine besoin d'invoquer la situation coloniale et les dispositions qu'elle favorise pour expliquer ce qu'était l'ethnologie des pays maghrébins autour des années 60 et tout spécialement dans le domaine des traditions rituelles. Ceux qui aiment aujourd'hui à se constituer en juges et à se faire plaisir, comme on dit, en distribuant le blâme et l'éloge entre les sociologues et les ethnologues du passé colonial feraient un travail plus utile s'ils s'efforçaient de comprendre ce qui fait que les plus lucides et les mieux intentionnés de ceux qu'ils condamnent ne pouvaient pas comprendre certaines des choses qui sont devenues évidentes pour les moins lucides et parfois pour les plus mal intentionnés : dans l'impensable d'une époque, il y a tout ce que l'on ne peut pas penser faute de dispositions éthiques ou politiques inclinant à le prendre en compte et en considération mais aussi ce que l'on ne peut pas penser faute d'instruments de pensée tels que problématiques, concepts, méthodes, techniques (ce qui explique que les bons sentiments fassent si souvent de la mauvaise sociologie⁷).

Il reste qu'on se trouvait en présence d'une masse de recollections dont on peut dire simplement qu'elles sont

7. Cf. P. Bourdieu, « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le Mal de voir*, Cahiers Jussieu, n° 2, Paris, 10/18, 1976, p. 416-427. Les conditions d'une véritable science de l'ethnologie et de la sociologie coloniale seront remplies lorsqu'il sera possible de mettre en relation l'analyse du contenu des œuvres et les caractéristiques sociales des producteurs (telles que les établissent par exemple les travaux de Victor Karady) et en particulier leur position dans le champ de production (et spécialement dans le sous-champ colonial).

d'autant plus imparfaites dans leur qualité technique et affectées de lacunes d'autant plus graves que leurs auteurs sont plus complètement dépourvus de formation spécifique, donc démunis à la fois de méthodes d'enregistrement et d'hypothèses capables d'orienter l'observation et l'interrogation (bien qu'il arrive souvent que les amateurs — ou du moins les professionnels d'une autre discipline, comme les linguistes — fournissent des matériaux rigoureusement enregistrés qui ne sont pas amputés de tout ce que les attentes constitutives d'une problématique « savante » portent à tenir pour insignifiant). C'est ainsi que, sur fond des recollections imparfaites et incomplètes de calendriers agraires, de rituels de mariage ou de contes, pour la plupart collectés et interprétés dans une logique vaguement frazérienne, se détachent quelques sources de grande qualité. Je citerai le Fichier de documentation berbère (en particulier les excellents travaux des R. P. Dallet — Le verbe kabyle — et Genevois — sur la maison, le tissage et maint autre objet —, de Yamina At-S. et Sr Louis de Vincennes — sur le mariage et le tournant de l'année) sans lequel la plupart des travaux publiés depuis la guerre n'auraient pas été ou pas été ce qu'ils sont, les textes berbères publiés par les linguistes (et en particulier les travaux de E. Laoust et de A. Picard) et quelques monographies comme celles de Germaine Chantréaux, étude capitale, publiée dès 1941 dans la Revue africaine, sur le tissage à Ait Hichem, qui m'a déterminé à m'intéresser à la fois à Ait Hichem et au rituel, celles de Slimane Rahmani sur les populations du Cap Aokas et en particulier ses études sur le tir à la cible, sur le mois de mai, sur les rites relatifs à la vache et au lait, celles du R. P. Devulder (dont l'hospitalité chaleureuse m'a offert un des lieux d'asile qui m'étaient nécessaires pour mener mes enquêtes) sur les peintures murales et les pratiques magiques chez les Ouadhias.

A côté de ces contributions ethnographiques sont apparues, après que j'eus entrepris de travailler sur le rituel, trois tentatives d'interprétation ethnologique qui méritent une mention spéciale. L'article de Paulette Galand-Pernet, paru en 1958, sur « les jours de la vieille » s'efforce de dégager la signification d'une tradition particulière, très anciennement attestée et sur une aire culturelle très vaste, par un recensement et une analyse « dumézilienne » des variantes visant à

établir les traits invariants (période de transition, laideur et cruauté, tourbillon, rocher, forces mauvaises, etc.) : il est remarquable que cette forme de comparatisme méthodique, qui resitue le trait culturel considéré dans l'univers des variantes géographiques, parvienne à des interprétations très proches de celles auxquelles on arrive en le replaçant dans le système culturel où il fonctionne⁸. Parmi les très nombreuses publications dont ont fait l'objet le cycle de l'année agraire dans les populations berbérophones et, plus précisément, l'opposition entre les labours et les moissons, les deux ouvrages de Jean Servier, *Les portes de l'année*, paru en 1962, et *L'homme et l'invisible*, en 1964⁹, se distinguent en ce qu'ils s'efforcent de montrer, en s'appuyant sur un très riche matériel ethnographique, que tous les gestes de la vie quotidienne se conforment au symbole de chaque saison, instaurant une correspondance entre le symbolisme des rites agraires et le symbolisme des rites de passage. Mais l'interprétation proposée doit sans doute ses limites au fait qu'elle cherche dans le symbolisme universel du cycle de la mort et de la résurrection, plutôt que dans la logique même des pratiques et des objets rituels appréhendés dans leurs relations mutuelles, le principe des correspondances aperçues entre les différents domaines de la pratique. Bien que les contes qui sont le plus souvent des variations relativement libres sur des thèmes fondamentaux de la tradition introduisent moins directement aux schèmes profonds de l'habitus que les pratiques rituelles elles-mêmes ou, dans l'ordre du discours, les énigmes, les dictons ou les proverbes, le livre de Camille Lacoste sur *Le conte kabyle*, paru en 1970¹⁰, rassemble des informations ethnographiques intéressantes, en particulier sur le monde féminin, et il a le mérite de rompre avec les facilités du comparatisme en ce qu'il cherche la clé d'un discours historique dans ce discours même. Mais il ne suffit pas de prendre acte du fait que le langage mythico-rituel ne peut jamais être appréhendé en dehors d'une langue déterminée pour aller au-delà d'un dic-

8. P. Galand-Pernet, « La vieille et les jours d'emprunt au Maroc », *Hesperis*, 1958, 1^{er} et 2^e trimestre, p. 29-94.

9. J. Servier, *Les portes de l'année*, Rites et symboles, Paris, Laffont, 1962 ; *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.

10. C. Lacoste, *Le conte kabyle*, Etude ethnologique, Paris, Maspero, 1970 ; et aussi *Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 1962.

tionnaire des traits fondamentaux d'une culture particulière, contribution qui est par soi extrêmement précieuse (comme suffit à l'attester l'index du Conte kabyle).

On ne voit que trop bien en quoi les signes mythiques, plus « motivés » dans leur apparence sensible et leurs résonances psychologiques, donnent prise à toutes les formes d'intuitionnisme qui tentent de dégager directement la signification (par opposition à la valeur) des traits culturels pris isolément ou fondus dans l'unité sentie d'une vision globale ; et cela d'autant que la compréhension que l'on dit intuitive est le produit inévitable de l'apprentissage par familiarisation qui est impliqué dans tout travail approfondi d'enquête et d'analyse. Mais on voit moins qu'on n'a pas à choisir entre l'évocation de l'ensemble des traits intuitivement maîtrisables et la compilation indéfinie d'éléments épars ou l'analyse (apparemment) impeccable de tel canton bien délimité et imprenable dont on ne pourrait rendre raison vraiment qu'en le réinsérant dans le réseau complet des relations constitutives du système. Appréhender les éléments du corpus comme des thèmes susceptibles d'être interprétés à l'état isolé ou à l'échelle d'ensembles partiels, c'est oublier que, selon la formule de Saussure, « arbitraire et différentiel sont deux qualités corrélatives¹¹ » ; que chacun de ces traits signifie seulement ce que les autres ne signifient pas et que, en lui-même (partiellement) indéterminé, il ne reçoit sa détermination complète que de sa relation à l'ensemble des autres traits, c'est-à-dire en tant que différence dans un système de différences. Ainsi, par exemple, si l'intuition armée de l'ethnologue voit d'emblée dans un trait comme le carrefour, lieu dangereux, fréquenté par les esprits, et souvent marqué de tas de pierres, comme les endroits où le sang a été versé, le point où se croisent, se mêlent, s'accouplent deux directions opposées, l'Est, masculin, sec, et l'Ouest, féminin, humide, c'est évidemment qu'elle le rapproche implicitement de tous les lieux ou les actes de croisement, comme l'endroit où se croisent les fils du tissage et le montage, dangereux, du métier à tisser, ou comme l'eau de trempé et la trempé du fer, ou encore comme le labour et l'acte sexuel. Mais, en fait, la

11. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2^e partie, ch. 4, § 3, Paris, Payot, 1960, p. 163.

relation de ce trait avec la fécondité, ou, plus exactement, avec la fertilité masculine, attestée par certains rites¹², ne peut être comprise réellement que par la reconstruction de l'ensemble des différences qui, de proche en proche, le déterminent : ainsi, par opposition à la fourche qui, comme dit un informateur, « est le lieu où les chemins se divisent, se séparent » (anidha itsamfaraqen ibardhan), c'est-à-dire un lieu vide (à la façon de thigejdith, la fourche centrale de la maison que doit venir remplir asalas, la poutre principale), il se trouve constitué comme lieu « où les chemins se rencontrent » (anidha itsamyagaran ibardhan), c'est-à-dire comme plein ; par opposition à la maison, c'est-à-dire au plein féminin (laâmara) et aux champs ou à la forêt, comme vide masculin (lakhla), il se trouve défini comme le plein masculin, etc. Pour rendre raison complètement du moindre rite, pour l'arracher complètement à l'absurdité d'une séquence immotivée d'actes et de symboles immotivés, il faudrait ainsi resituer chacun des actes et des symboles qu'il met en jeu

12. « Lorsqu'une jeune fille est atteinte de la *djennaba* — une malédiction qui empêche son mariage et la laisse solitaire près du foyer —, c'est le forgeron qui lui donne de l'eau prise dans *Lbilu*, la cuve à tremper, pour qu'elle fasse ses ablutions nue, avant le lever du soleil, à la fontaine d'un marché, à un carrefour ou sur la place du village. Cette eau a en effet la propriété de rendre féconds les instruments de fer rougis au feu. » Jean Servier qui rapporte ce rituel (J. Servier, 1962, p. 246), le livre sans autre commentaire, comme un exemple du rôle du forgeron dans certains rites de fécondité (rôle qu'il explique en invoquant les ressources de la mythologie comparée — avec le thème du vol du feu, rapproché du vol de la semence sur l'aire à battre tel qu'il se pratique chez les Bambara, où il symboliserait la mort suivie de la résurrection — et aussi le rôle du forgeron dans la fabrication du soc et l'inauguration des labours). Un rite très semblable est rapporté par le R. P. Devulder : pour libérer une jeune fille de *elbur* (la friche, la virginité forcée), la *qibla* (« sage-femme ») place un pot plein d'eau pendant toute une nuit sur un arbre, puis lave avec cette eau la jeune fille placée debout sur un plat à galette où est posé un *morceau de fer*. Ensuite, elle allume la *lampe*, symbole de l'homme, puis va verser l'eau au marché, « où les hommes passent et à l'endroit où les bouchers égorgent les animaux » (Devulder, 1951, 35-38). Ces différents rites apparaissent comme une variante du rite qui est pratiqué à la veille du mariage et dans lequel la *qibla* lave la jeune fille, placée debout dans un grand plat, entre deux lampes allumées, avant de lui appliquer le henné. Ce rituel est désigné, dans les formules magiques qui l'accompagnent, comme destiné à enlever la *tucherka*, mot à mot l'association, c'est-à-dire la malchance et toutes les formes d'inaptitude à la procréation. (Afin de faciliter la lecture et le travail d'édition, on a adopté ici, la transcription la plus commune et la plus économique — dont le principe a été décrit en détail in P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 181-185).

dans le système des différences qui le déterminent le plus directement et, de proche en proche, dans le système mythico-rituel en son entier ; et aussi, simultanément, à l'intérieur de la séquence syntagmatique qui le définit dans sa singularité et qui, en tant qu'intersection de tous les ensembles de différences (carrefour, point du jour, eau de trempe, etc.), limite l'arbitraire de ses propres éléments. C'est ainsi que l'on peut décrire le progrès de toute recherche structurale dans les mots mêmes que Duhem emploie pour décrire le progrès de la science physique, « tableau synoptique auquel de continuelles retouches donnent de plus en plus d'étendue et d'unité (...), tandis que chaque détail de l'ensemble découpé et isolé du tout perd toute signification et ne représente plus rien¹³ ».

La phrase de Duhem évoque bien les innombrables retouches, toutes infimes, qui conduisent des premières esquisses, dessinant les grandes lignes du système, au tableau provisoirement final qui enferme beaucoup plus de faits dans un réseau beaucoup plus serré de relations. Faute de savoir évoquer, comme seul pourrait le faire un journal de la recherche, tous les petits progrès successifs, les innombrables trouvailles, vouées à échapper aux regards peu avertis, les multiples restructurations entraînant à chaque fois une redéfinition du sens des faits déjà intégrés dans le modèle, je me contenterai de reproduire une de ces synopses anticipées qui, proposée dès 1959 au colloque d'ethnologie méditerranéenne de Burg Wartenstein, pourrait servir encore, au prix de quelques retouches, de « résumé » de l'analyse finale, si précisément le propre de cette sorte d'analyse n'était qu'elle ne souffre pas d'être résumée : « L'automne et l'hiver s'opposent au printemps et à l'été comme l'humide s'oppose au sec, le bas au haut, le froid au chaud, la gauche à la droite, l'ouest et le nord à l'est et au sud, la nuit au jour. Le principe d'organisation de la succession temporelle est le même qui détermine la division des travaux entre les sexes, la distinction entre la nourriture humide de la saison humide et la nourriture sèche de la saison sèche, les alternances de la vie sociale, fêtes, rites, jeux, travaux, l'organisation de l'es-

13. P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, M. Rivière, 1914, 2^e édit., p. 311.

pace. C'est le même principe qui fonde certains traits structuraux du groupe, comme l'opposition entre les « ligues » (s'uff), qui détermine l'organisation intérieure de l'espace de la maison et l'opposition fondamentale du système de valeurs (nif, point d'honneur et h'urma, honneur). Ainsi, à l'opposition entre la saison humide, associée à la fécondité et à la germination, et la saison sèche, associée à la mort de la nature cultivée, correspondent l'opposition entre le labour et le tissage, associés à l'acte sexuel, d'un côté, et la moisson, associée à la mort, de l'autre et l'opposition entre la charrue qui donne la vie et la faucille qui la détruit. Toutes ces oppositions s'intègrent dans un système plus vaste, où la vie s'oppose à la mort, l'eau au feu, les pouvoirs de la nature qu'il s'agit de se concilier aux techniques de la culture qui doivent être maniées avec précaution¹⁴ ».

Pour aller au-delà de cette construction provisoire qui dessinait la première esquisse d'un réseau de relations d'opposition demandant à être complété et compliqué, j'ai entrepris, en 1962, de reporter sur des cartes à perforation marginale (au nombre de 1 500 environ) l'ensemble des données publiées que j'avais pu contrôler par l'enquête et les données nouvelles que j'avais moi-même recueillies, soit en tâchant de mener l'observation et l'interrogation plus systématiquement dans des domaines déjà beaucoup étudiés, comme le calendrier agricole, le mariage, le tissage, soit en faisant surgir, en fonction d'une autre problématique (c'est-à-dire, est-il besoin de le préciser, d'une autre culture théorique) des domaines entiers de la pratique que les auteurs antérieurs avaient à peu près systématiquement ignorés (bien que l'on puisse toujours trouver, ici ou là, des notations), comme la structure et l'orientation du temps (divisions de l'année, de la journée, de la vie humaine), la structure et l'orientation de l'espace — et en particulier de l'espace intérieur de la maison —, les jeux d'enfants et les mouvements du corps, les rituels de la prime enfance et les parties du corps, les

14. P. Bourdieu, « The Attitude of the Algerian Peasant toward Time », in *Mediterranean Countrymen*, J. Pitt-Rivers ed., Paris-La Haye, Mouton, 1963, p. 56-57 ; cf. aussi, pour une exposition analogue, P. Bourdieu, « The sentiment of honour in Kabyle Society », in J.-G. Peristiany ed., *Honour and Shame*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, notamment p. 221-222.

valeurs (nif et h'urma) et la division sexuelle du travail, les couleurs et les interprétations traditionnelles des rêves, etc. A quoi il faut ajouter les informations que m'a permis de découvrir, dans la dernière phase de mon travail, une interrogation des informateurs et des textes systématiquement orientée non vers des « symboles » mais vers des pratiques symboliques telles que entrer et sortir, remplir et vider, fermer et ouvrir, lier et délier, etc. Tous ces faits nouveaux étaient importants à mes yeux, moins par leur « nouveauté » (on ne finira jamais, aussi longtemps que fonctionnera quelque part un habitus générateur, de « découvrir » des données nouvelles), que par leur rôle stratégique de « termes intermédiaires », comme les nomme Wittgenstein, permettant d'établir des corrélations : je pense par exemple au lien entre le soc et la foudre que révèle, outre l'étymologie populaire des deux mots, le fait que le soc peut être employé à titre d'euphémisme pour dire la foudre ou la croyance que la foudre laisse dans le sol une trace identique à celle du soc, ou la légende selon laquelle l'ancêtre de la famille chargée de faire « la sortie vers le premier des labours » aurait vu la foudre tomber dans une de ses parcelles et, ayant creusé la terre à cet endroit, aurait trouvé un morceau de métal qu'il aurait « greffé » sur le soc de sa charrue ; ou au lien marqué par le verbe qabel entre les valeurs d'honneur et les orientations spatiales et temporelles ; ou encore à celui qui, à travers le métier à tisser et les propriétés associées à sa position différentielle dans l'espace de la maison, unit l'orientation de l'espace, la division du travail entre les sexes et les valeurs d'honneur ; ou, enfin, à tous les liens qui, par l'intermédiaire de l'opposition entre l'oncle paternel et l'oncle maternel, s'établissent entre le système officiel des relations de parenté et le système mythico-rituel.

La constitution d'un fichier permettant de procéder facilement à tous les tris croisés possibles devait permettre de dessiner, pour chacun des actes ou des symboles fondamentaux, le réseau des relations d'opposition et d'équivalence qui le déterminent, cela au prix d'un codage simple permettant de repérer manuellement les co-occurrences et les exclusions mutuelles. Parallèlement, j'avais pu trouver une solution aux antinomies pratiques découlant de la volonté de réaliser la mise en relation systématique de la totalité des

détails observés, en me limitant à l'analyse de l'espace intérieur de la maison qui, en tant que cosmos en miniature, constituait un objet à la fois complet et circonscrit. En fait, l'article, écrit en 1963 et publié dans le recueil de textes réunis par Jean Pouillon et Pierre Maranda, en hommage à Claude Lévi-Strauss, est sans doute mon dernier travail de structuraliste heureux¹⁵. En effet, il commençait à m'apparaître que pour rendre raison de la nécessité quasi miraculeuse, et par là un peu incroyable, que l'analyse révélait, et cela en l'absence de toute intention organisatrice, il fallait chercher du côté des dispositions incorporées, voire du schéma corporel, le principe ordonnateur (principium important ordinem ad actum, comme disait la scolastique) capable d'orienter les pratiques de manière à la fois inconsciente et systématique : j'avais en effet été frappé par le fait que les règles de transformation permettant de passer de l'espace intérieur à l'espace extérieur de la maison peuvent être ramenées à des mouvements du corps, tels que le demi-tour, dont on sait par ailleurs le rôle qu'ils jouent dans les rites où il s'agit sans cesse de retourner, de mettre sens dessus dessous, ou devant derrière, des objets, des animaux, des vêtements, ou de tourner dans un sens ou dans l'autre, vers la droite ou vers la gauche, etc.

Mais ce sont surtout les ambiguïtés et les contradictions que l'effort même pour pousser l'application de la méthode structurale jusque dans ses dernières conséquences ne cessait de faire apparaître qui m'ont amené à m'interroger moins sur la méthode elle-même que sur les thèses anthropologiques qui se trouvaient tacitement posées dans le fait même de son application conséquente à des pratiques. Pour fixer les différentes oppositions ou équivalences que l'analyse me permettait de dégager, j'avais construit, pour les différents domaines de la pratique, rites agraires, cuisine, activités féminines, périodes du cycle de vie, moments de la journée, etc., des diagrammes qui, tirant pratiquement parti de cette propriété qu'a le schéma synoptique, selon Wittgenstein, « de nous permettre de comprendre, c'est-à-dire précisément de

15. P. Bourdieu, « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739-758.

«voir les corrélations»¹⁶ », donnaient une forme visible aux relations d'homologie ou d'opposition tout en restituant l'ordre linéaire de la succession temporelle. Le « groupement du matériau factuel » qu'opère le schéma constitue bien par soi seul un acte de construction, plus, un acte d'interprétation en ce qu'il porte au jour l'ensemble du système de relations et qu'il fait disparaître les facilités que l'on se donne lorsqu'on manipule les relations à l'état séparé, au hasard des rencontres de l'intuition, en contraignant pratiquement à rapporter chacune des oppositions à toutes les autres.

C'est cette propriété même du schéma synoptique qui m'a amené à découvrir, sous la forme des contradictions manifestées par l'effet de synchronisation qu'il opère, les limites de la logique immanente aux pratiques qu'il s'efforçait de manifester. En effet, ayant essayé de cumuler sur un même schéma circulaire l'ensemble des informations disponibles à propos du « calendrier agraire », je me heurtais à d'innombrables contradictions dès que je m'efforçais de fixer simultanément plus d'un certain nombre d'oppositions fondamentales, quelles qu'elles fussent. Et des difficultés analogues ne cessaient de surgir lorsque j'essayais de superposer les schémas correspondant aux différents domaines de la pratique : si j'établissais tel ensemble d'équivalences, telle autre équivalence, incontestablement attestée, devenait impossible, et ainsi de suite. Si j'évoque les heures que j'ai passées, avec Abdelmalek Sayad (avec qui j'avais entrepris, pour le même résultat, un travail analogue sur différentes variantes du rituel du mariage, et qui m'a beaucoup aidé dans mon analyse du rituel), à essayer de résoudre ces contradictions au lieu d'en prendre acte d'emblée et d'y apercevoir l'effet des limites inhérentes à la logique pratique qui n'est jamais cohérente qu'en gros, jusqu'à un certain point, c'est surtout pour faire voir combien il était difficile d'échapper à cette sorte de demande sociale, renforcée par la vulgate structuraliste, qui me portait à rechercher la cohérence parfaite du système¹⁷. Sans parler du

16. L. Wittgenstein, « Remarques sur le Rameau d'or de Frazer », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 16, septembre 1977, p. 35-42.

17. S'il n'est évidemment pas inscrit dans la pensée de Claude Lévi-Strauss, toujours attaché à rappeler l'existence de décalages entre les différents aspects de la réalité sociale (mythe, rituel ou art et morphologie ou économie), ce panlogisme est sans aucun doute partie intégrante de l'image sociale du structuralisme et de ses effets sociaux.

fait que l'intention même de comprendre les logiques pratiques suppose une véritable conversion de toutes les dispositions acquises, et en particulier une sorte d'oblation de tout ce qui s'associe d'ordinaire à la réflexion, à la logique et à la théorie, activités « nobles », tout entières dressées contre les modes de pensées « communs », la difficulté était d'autant plus grande que l'interprétation ne peut avancer d'autre preuve de sa vérité que sa capacité de rendre raison de la totalité des faits et de manière totalement cohérente. Ainsi s'explique, il me semble, que j'aie eu tant de peine à accepter et à prendre réellement en compte dans mon analyse l'ambiguïté objective (du point de vue même du système de classement) de tout un ensemble de symboles ou de pratiques (la braise, la louche, la poupée utilisée dans certains rites, etc.), à les classer comme inclassables et à inscrire cette incapacité de tout classer dans la logique même du système de classement.

J'ai été aussi très long à comprendre que l'on ne peut saisir la logique de la pratique que par des constructions qui la détruisent en tant que telle aussi longtemps que l'on ne s'est pas interrogé sur ce que sont ou, mieux, ce que font les instruments de l'objectivation, généalogies, schémas, tableaux synoptiques, plans, cartes, à quoi j'ai ajouté depuis, grâce aux travaux les plus récents de Jack Goody, la simple transcription écrite¹⁸. Sans doute parce que cette interrogation ne s'est jamais inspirée d'un souci pur et purement théorique de clarification épistémologique, je n'ai jamais songé à passer, comme cela se fait volontiers aujourd'hui, d'une analyse critique des conditions sociales et techniques de l'objectivation et de la définition des limites de validité des produits obtenus dans ces conditions, à une critique « radicale » de toute objectivation et, par là, de la science elle-même : sous peine de n'être que projection d'états d'âme, la science sociale suppose nécessairement le moment de l'objectivation et ce sont encore les acquis de l'objectivisme structuraliste qui rendent possible le dépassement qu'il exige.

Cela dit, il n'est pas si facile de comprendre et de faire comprendre pratiquement que, en tant que modèle d'une pratique

18. J. Goody, *La raison graphique*, traduction et présentation de J. Bazin et A. Bensa, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

qui n'a pas pour principe ce modèle, le schéma et toutes les oppositions, les équivalences et les analogies qu'il donne à voir d'un seul regard ne valent qu'aussi longtemps qu'ils sont tenus pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des modèles logiques rendant raison de la manière à la fois la plus cohérente et la plus économique du plus grand nombre possible de faits observés. Et que ces modèles deviennent faux et dangereux dès qu'on les traite comme les principes réels des pratiques, ce qui revient, inséparablement, à surestimer la logique des pratiques et à laisser échapper ce qui en fait le principe véritable. Une des contradictions pratiques de l'analyse scientifique d'une logique pratique réside dans le fait paradoxal que le modèle le plus cohérent et aussi le plus économique, celui qui rend raison de la manière la plus simple et la plus systématique de l'ensemble des faits observés, n'est pas le principe des pratiques dont il rend raison mieux qu'aucune autre construction ; ou, ce qui revient au même, que la pratique n'implique pas — ou exclut — la maîtrise de la logique qui s'y exprime.

Mais on le verra mieux par un exemple. On sait que l'homologie entre le cycle agraire et le cycle du tissage, dont Basset énonçait déjà le principe¹⁹, se double d'une homologie, souvent notée, entre le cycle du tissage et le cycle de la vie

19. « Par rapport au tissu qui se crée en lui, le métier est comme le champ par rapport à la moisson qu'il porte. Tout le temps que le grain est en lui, le champ vit d'une vie merveilleuse dont la récolte est le produit. Cette vie germe avec le grain, croît avec les épis, s'épanouit en même temps qu'eux, et se retire au moment où ils tombent sous la faucille du moissonneur. Le champ demeure alors comme mort : il mourrait tout à fait si par d'habiles pratiques le laboureur ne savait lui restituer une parcelle de cette vie, pour que l'année d'après il puisse encore une fois renaître, et prêter sa force au grain. Croyances analogues, et rites très semblables. Entre la cérémonie de l'enlèvement du tapis et celle de la moisson, il y a une analogie frappante. C'est de part et d'autre le même respect religieux devant cette vie magique qu'on va supprimer, en prenant toutes les précautions pour qu'elle puisse renaître. De même, que dans le premier cas, c'est la maîtresse ouvrière qui joue le principal rôle, de même la coupe des premiers épis doit être faite par le maître du champ ou par le chef des moissonneurs qui porte le titre de *raïs* ou celui d'*agellid* (roi) chez les Berbères. Comme le fer est prescrit pour couper les fils de laine, de même ces épis doivent être cueillis à la main. Dans l'un et l'autre cas, on chante des formules et, ce qui montre le mieux combien la similitude des deux opérations est sentie profondément par les indigènes eux-mêmes, c'est que ces formules sont identiques. Les tisseuses ont adopté sans en changer un mot les formules même de la moisson » (H. Basset, « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hesperis*, 1922, p. 157-158).

humaine ; ceci, bien sûr, à condition que l'on s'en tienne au plus petit commun dénominateur des trois cycles dont les « correspondances » sont évoquées, par pièces et par morceaux, en fonction de la logique de la situation considérée, tant par les informateurs que par les interprètes qui reproduisent sans le savoir la logique de la compréhension pratique du système mythico-rituel. C'est dire que, dans le cas particulier, le modèle complet pourrait se résumer par la formule suivante : le métier à tisser est au tissage, produit d'une opération dangereuse d'union des contraires, qui lui sera arraché par une opération violente de coupure, ce que le champ (ou la terre) est au blé et ce que la femme (ou le ventre de la femme) est à l'enfant. Cette construction, qu'accepteraient sans doute les utilisateurs, et qui permet de rendre compte de la quasi-totalité des faits pertinents (ou produits par une observation ou une interrogation armée de ce modèle), ou, mieux, de les réengendrer (théoriquement) sans être obligé d'entrer dans un récit interminable, n'est pas en tant que telle le principe des pratiques des agents : formule génératrice qui permet de reproduire l'essentiel des pratiques traitées comme opus operatum, elle n'est pas le principe générateur des pratiques, le modus operandi. S'il en était autrement, et si les pratiques avaient pour principe la formule génératrice que l'on doit construire pour en rendre raison, c'est-à-dire un ensemble d'axiomes à la fois indépendants et cohérents, les pratiques produites selon des règles d'engendrement parfaitement conscientes se trouveraient dépouillées de tout ce qui les définit en propre en tant que pratiques, c'est-à-dire l'incertitude et le flou résultant du fait qu'elles ont pour principe non des règles conscientes et constantes mais des schèmes pratiques, opaques à eux-mêmes, sujets à varier selon la logique de la situation, le point de vue, presque toujours partiel, qu'elle impose, etc. Ainsi, les démarches de la logique pratique sont rarement tout à fait cohérentes et rarement tout à fait incohérentes. Pour le faire voir, il faudrait, au risque de lasser, citer en vrac tous les faits recueillis, sans même leur imposer ce minimum de construction que représente l'ordre chronologique (dans la mesure où il évoque pratiquement la correspondance entre les cycles et, en particulier, avec le cycle agraire) : la femme qui commence le tissage s'abstient de toute nourriture sèche et le soir du montage

du métier la famille mange un repas fait de couscous et de beignets ; le montage se fait à l'automne et le gros du travail s'accomplit pendant l'hiver ; l'art de décorer le tissage fut enseigné par Titem Tahittust, qui avait trouvé un fragment d'un tissage merveilleux dans du fumier ; les triangles, vides ou pleins, qui décorent le tissage, représentent une étoile lorsqu'ils sont accolés par leur base (ou s'ils sont plus grands, la lune) et sont appelés thanslith, symbole qui, comme son nom l'indique, « se trouve à l'origine de tout dessin », lorsqu'ils sont accolés par leur pointe ; les jeunes filles ne doivent pas enjambrer le tissage ; le lieu où se croisent les fils est dit erruh', l'âme ; lorsqu'on souhaite la pluie, on place le peigne à carder sur le seuil et on l'asperge d'eau, etc.²⁰.

Il faudrait surtout montrer comment, guidées par une sorte de sens des compatibilités et des incompatibilités qui laisse beaucoup de choses dans l'indétermination, les pratiques rituelles peuvent appréhender le même objet de manière très différente, dans les limites définies par les incompatibilités les plus criantes (et aussi, bien sûr, par les contraintes techniques), ou des objets différents de manière identique, traitant pratiquement le métier à tisser tantôt comme une personne qui naît, grandit et meurt, tantôt comme un champ qui est semencé puis vidé de son produit ou comme une femme, ce qui assimile le tissage à un enfantement, ou encore, dans tel autre de ses usages sociaux, comme un hôte — il est adossé comme lui au mur de la lumière — à qui on souhaite la bienvenue, ou comme un asile sacré ou un symbole de « droiture » et de dignité²¹. Bref, les pratiques observées sont aux pratiques qui se régleraient expressément sur les principes que l'analyste doit produire pour en rendre compte — si tant est que cela soit possible et souhaitable dans

20. J'ai choisi, pour éviter un effet facile de disparate, de ne retenir ici que ceux des faits *pertinents* qui ont été recueillis par le même observateur (G. Chantréaux, « Le tissage sur métier de haute lisse à Aït Hichem et dans le Haut Sébaou », *Revue africaine*, LXXXV, 1941, p. 78-116, 212-229, LXXXVI, 1942, p. 261-313) dans le même lieu (le village d'Aït Hichem) et que j'ai pu vérifier (en les complétant sur certains points).

21. La logique pratique réussit aussi en plus d'un cas (par exemple, dans l'orientation de la maison et de son espace intérieur ou dans l'usage du métier à tisser) des conciliations qui peuvent paraître miraculeuses, pour une pensée portée à les dissocier, entre les contraintes que nous appellerions proprement techniques et les contraintes que nous dirions rituelles.

la pratique, où la cohérence parfaite n'est pas toujours avantageuse — ce que les vieilles maisons, avec leurs adjonctions successives et tous les objets, partiellement discordants et fondamentalement accordés, qui s'y sont accumulés au cours du temps, sont aux appartements agencés de part en part selon un parti esthétique, imposé d'un coup et du dehors par un décorateur. La cohérence sans intention apparente et l'unité sans principe unificateur immédiatement visible de toutes les réalités culturelles qui sont habitées par une logique quasi naturelle (n'est-ce pas là ce qui fait le « charme éternel de l'art grec » dont parlait Marx ?) sont le produit de l'application millénaire des mêmes schèmes de perception et d'action qui, n'étant jamais constitués en principes explicites, ne peuvent produire qu'une nécessité non voulue, donc nécessairement imparfaite, mais aussi un peu miraculeuse, et très proche en cela de celle de l'œuvre d'art. L'ambiguïté de nombre de symboles et d'actes rituels, les contradictions qui, bien qu'ils soient pratiquement compatibles, les opposent sur tel ou tel point, et l'impossibilité de les faire tous entrer dans un seul et même système qui se déduirait de façon simple à partir d'un petit nombre de principes, tout cela résulte du fait que les agents, conduits par une compréhension pratique de l'équivalence globale entre tel moment du cycle agraire et tel moment du tissage (par exemple, le montage du métier et l'ouverture des labours), appliquent, sans avoir besoin d'établir explicitement l'homologie, les mêmes schèmes de perception et d'action à l'une et à l'autre situation ou transfèrent de l'une à l'autre les mêmes séquences ritualisées (c'est par exemple le cas des chants funèbres qui peuvent être chantés par les hommes à l'occasion de la moisson et par les femmes à l'occasion de la coupe du tissage). Ce sens pratique n'a rien de plus ni de moins mystérieux, quand on y songe, que celui qui confère leur unité de style à tous les choix qu'une même personne, c'est-à-dire un même goût, peut opérer dans les domaines les plus différents de la pratique, ou celui qui permet d'appliquer un schème d'appréciation tel que l'opposition entre fade et savoureux ou plat et relevé, insipide et piquant, douceâtre et salé, à un plat, une couleur, une personne (et plus précisément à ses yeux, ses traits, sa beauté), et aussi à des propos, des plaisanteries, un style, une pièce de théâtre ou un tableau. Il est au principe de ces réalités

surdéterminées et indéterminées à la fois qui, même lorsqu'on en a compris le principe, restent très difficiles à maîtriser complètement, sinon dans une sorte de paraphrase lyrique qui est aussi inadéquate et stérile que le discours ordinaire sur l'œuvre d'art. Je pense par exemple aux innombrables consonances et dissonances qui résultent de la superposition d'applications approximatives des mêmes schèmes de pensée : ainsi, le métier à tisser qui est lui-même un monde, avec son haut et son bas, son est et son ouest, son ciel et sa terre, son champ et ses récoltes, ses labours et ses moissons, ses carrefours, entrecroisements dangereux de principes contraires, doit une part de ses propriétés et de ses usages (par exemple, dans les serments) à sa position, déterminée selon le principe même de ses divisions internes, dans l'espace de la maison, elle-même placée dans le même rapport, celui du microcosme au macrocosme, avec le monde dans son ensemble. Il n'y a de maîtrise réelle de cette logique que pour qui est complètement maîtrisé par elle, qui la possède, mais au point d'en être totalement possédé, c'est-à-dire dépossédé. Et, s'il en est ainsi, c'est qu'il n'y a d'apprentissage que pratique des schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont la condition de toute pensée et de toute pratique sensées et qui, continuellement renforcés par des actions et des discours produits selon les mêmes schèmes, sont exclus de l'univers des objets de pensée.

Comme je n'ai cessé de le suggérer en multipliant les rapprochements délibérément ethnocentriques, j'aurais sans doute été moins porté à faire un retour critique sur les actes élémentaires de l'ethnologie si je ne m'étais senti mal à l'aise dans la définition du rapport à l'objet que proposait le structuralisme en affirmant, avec une audace qui m'était inaccessible, le privilège épistémologique de l'observateur. Si, contre l'intuitionnisme, qui nie fictivement la distance entre l'observateur et l'observé, je me tenais du côté de l'objectivisme soucieux de comprendre la logique des pratiques, au prix d'une rupture méthodique avec l'expérience première, je ne cessais de penser qu'il fallait aussi comprendre la logique spécifique de cette forme de « compréhension » sans expérience que donne la maîtrise des principes de l'expérience ; qu'il fallait non abolir magiquement la distance par une fausse participation primitiviste mais objectiver cette distance

objectivante et les conditions sociales qui la rendent possible, comme l'extériorité de l'observateur, les techniques d'objectivation dont il dispose, etc. Peut-être parce que j'avais une idée moins abstraite que d'autres de ce que c'est que d'être un paysan montagnard, j'avais aussi, et dans cette mesure même, une plus grande conscience de la distance insurmontable, ineffaçable, sous peine de double jeu ou, si l'on permet le jeu de mots, de double je. Parce que la théorie, le mot le dit, est spectacle, qui ne peut se contempler qu'à partir d'un point de vue situé hors de la scène où se joue l'action, la distance est sans doute moins là où on la cherche d'ordinaire, c'est-à-dire dans l'écart entre les traditions culturelles, que dans l'écart entre deux rapports au monde, théorique et pratique ; elle est par là même associée dans les faits à une distance sociale, qu'il faut reconnaître comme telle et dont il faut connaître le véritable principe, c'est-à-dire la distance différente à la nécessité, sous peine de s'exposer à imputer à l'écart des « cultures » ou des « mentalités » ce qui est un effet de l'écart des conditions (et qui se rencontre dans l'expérience indigène de l'ethnologue sous la forme de différences de classe). La familiarité, qui ne s'acquiert pas dans les livres, avec le mode d'existence pratique de ceux qui n'ont pas la liberté de mettre le monde à distance peut ainsi être au principe tout à la fois d'une conscience plus aiguë de la distance et d'une proximité réelle, sorte de solidarité par-delà les différences culturelles.

C'est dire que, sans y apporter, il me semble, aucune complaisance, j'ai été contraint de m'interroger sans cesse sur mon rapport à l'objet dans ce qu'il avait de générique, et aussi de particulier. Et il se pourrait que l'objectivation de la relation générique de l'observateur à l'observé que j'ai essayé d'accomplir, par une série d'« épreuves » qui tendaient toujours davantage à devenir des expérimentations, constitue le principal produit de toute mon entreprise, non en elle-même, au titre de contribution théorique à une théorie de la pratique, mais en tant que principe d'une définition plus rigoureuse, moins livrée au hasard des dispositions individuelles, du rapport juste à l'objet qui est une des conditions les plus déterminantes d'une pratique proprement scientifique en sciences sociales.

C'est dans le cas de mes recherches sur le mariage que les effets scientifiques de ce travail d'objectivation du rapport à l'objet me paraissent particulièrement visibles. Ayant essayé, avec Abdelmalek Sayad, de calculer — à partir de généalogies établies en différents villages de Kabylie, puis dans la région de Collo, enfin dans la vallée du Chélif et dans l'Ouarsenis — la fréquence, dans l'univers des formes de mariage possibles, du mariage avec la cousine parallèle que la tradition ethnologique considérait comme la « norme » dans cette aire, nous avons aperçu que les taux obtenus étaient totalement dépourvus de sens du fait qu'ils dépendaient de l'étendue de l'unité sociale par rapport à laquelle s'effectuait le calcul et qui, loin de pouvoir être déterminée en toute objectivité, était un enjeu de stratégies dans la réalité sociale elle-même. Par suite, ayant dû abandonner une recherche qui n'apportait d'enseignements que négatifs et reporter tous les efforts sur l'analyse du rituel du mariage, il m'est apparu que les variations observées dans le déroulement des cérémonies, loin de se réduire à de simples variantes comme prédisposées à servir l'interprétation structurale, correspondaient à des variations dans les relations généalogiques, économiques et sociales entre les conjoints et du même coup dans la signification et la fonction sociales des unions sanctionnées par le rituel : il suffisait en effet d'observer que le rituel qui se déploie dans toute son ampleur à l'occasion des mariages entre grandes familles de tribus différentes se trouve réduit à sa plus simple expression dans le cas du mariage entre cousins parallèles pour apercevoir que chacune des formes du rituel qui accompagne chacune des formes de mariage est, non une simple variante, née d'une sorte de jeu sémiologique, mais une dimension d'une stratégie qui prend son sens à l'intérieur de l'espace des stratégies possibles. Cette stratégie étant le produit, non de l'obéissance à une norme explicitement posée et obéie ou de la régulation exercée par un « modèle » inconscient, mais d'une évaluation de la position relative des groupes considérés, il devenait clair qu'on ne peut en rendre raison qu'à condition de prendre en compte, outre la relation purement généalogique entre les conjoints (qui peut elle-même faire l'objet de manipulations stratégiques), tout un ensemble d'informations sur les familles unies par le mariage, comme

leur position relative dans le groupe, l'histoire de leurs échanges passés et le bilan de ces transactions au moment considéré, sur les conjoints (leur âge, leurs mariages antérieurs, leur aspect physique, etc.), sur l'histoire de la négociation qui a conduit à cette union et les échanges auxquels elle a donné lieu, etc.

« Il suffisait d'observer que le rituel... pour apercevoir... » La rhétorique a des raccourcis qui feraient presque oublier que la pratique scientifique ne prend jamais la forme de cette consécration nécessaire d'actes intellectuels miraculeux, sinon dans la méthodologie de manuel et l'épistémologie d'école. Comment évoquer sans emphase ni reconstruction rétrospective le long travail sur soi qui conduit peu à peu à la conversion de toute la vision de l'action et du monde social que suppose l'« observation » de ces faits totalement nouveaux, parce que totalement invisibles pour la vision antérieure : le rituel du mariage conçu non plus seulement comme ensemble d'actes symboliques signifiant par leur différence dans un système de différences (ce qu'il est aussi) mais comme stratégie sociale définie par sa position dans un système de stratégies orientées vers la maximisation du profit matériel et symbolique ? Ou le mariage « préférentiel » traité non plus comme le produit de l'obéissance à une norme ou de la conformité à un modèle inconscient mais comme une stratégie de reproduction, prenant son sens dans un système de stratégies engendrées par l'habitus et orientées vers la réalisation de la même fonction sociale ? Ou les conduites d'honneur, appréhendées non plus comme le produit de l'obéissance à des règles ou de la soumission à des valeurs (ce qu'elles sont aussi, puisqu'elles sont vécues comme telles) mais comme le produit d'une recherche plus ou moins consciente de l'accumulation du capital symbolique ?

Je crois que ce n'est pas par hasard qu'entre le moment où j'ai dû abandonner le problème du mariage en Kabylie et le moment où j'ai pu le reprendre, vers les années 70, j'avais entrepris une sorte de révision de l'enquête que j'avais menée, en 1960, dans un village du Béarn et que j'avais consciemment conçue comme une sorte de contre-épreuve de mon expérience ethnologique de la familiarisation avec un

*monde étranger*²². Alerté par une simple phrase prononcée en situation réelle (« les Untel se sont découverts très parents des Untel depuis qu'il y a un polytechnicien chez eux »), j'avais pu voir ce que toutes les sociétés et toutes les théories de la parenté s'attachent à refouler en faisant comme si les relations réelles entre les parents se déduisaient des relations de parenté telles que les définit le modèle généalogique : on est plus ou moins « parent », à distance généalogique égale, selon que l'on y a plus ou moins intérêt et que les parents considérés sont plus ou moins « intéressants ». Apercevoir que les relations entre les parents sont aussi des relations d'intérêt, que la relation socialement exaltée entre les frères peut, dans le cas de la Kabylie, cacher des conflits structureaux d'intérêt ou, dans le cas du Béarn, servir de masque et de justification à l'exploitation économique, le cadet étant souvent pour l'aîné, de l'aveu de tous, un « domestique sans salaire », souvent voué au célibat ; apercevoir que l'unité domestique, lieu d'une concurrence pour le capital économique et symbolique (terres, nom, etc.) dont elle a la propriété exclusive, est divisée par des luttes pour l'appropriation de ce capital dans lesquelles la force de chacun dépend du capital économique et symbolique qu'il possède en propre en fonction de sa position inséparablement généalogique et économique et du degré auquel il sait mettre le groupe de son côté en se mettant en règle avec les règles régissant officiellement les rapports de parenté ; apercevoir que les échanges matrimoniaux de la tradition structuraliste ne sont qu'un moment d'une économie des échanges entre les sexes et entre les générations qui ne cesse pas d'obéir à la logique des coûts et des profits, s'agirait-il des coûts qu'entraîne la transgression de la norme officielle et des profits de respectabilité qu'assure le respect de la règle ; apercevoir tout cela non dans une de ces relations sociales hautement neutralisées que connaît d'ordinaire l'ethnologue (si tant est que ce soit alors possible, parce qu'il est partout des choses qu'on ne dit pas ou qu'on ne fait pas devant un étranger), mais dans une relation d'enquête qui était une sorte de relation de parenté, c'était opérer une

22. Cf. P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Etudes rurales*, 1962, 5-6, p. 32-136, et « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction », *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, p. 1105-1125.

véritable conversion de tout le rapport à l'objet et à soi-même et une rupture pratique avec l'humanisme naïf qui n'est peut-être qu'une forme de complaisance à une image complaisante de soi-même et qui, associé à la volonté de réhabiliter, compréhensible en ces temps de mépris, m'avait porté à emprunter parfois, pour parler de l'honneur kabyle, un langage proche des dissertations sur les héros de Corneille. (Je dois dire que, sur ce point décisif, la fréquentation de Weber qui, loin d'opposer à Marx, comme on le croit d'ordinaire, une théorie spiritualiste de l'histoire, a porté le mode de pensée matérialiste sur des terrains que le matérialisme marxiste abandonne en fait au spiritualisme, m'a beaucoup aidé à accéder à cette sorte de matérialisme généralisé : ceci n'apparaîtra comme un paradoxe qu'à ceux qui, par l'effet conjugué de la rareté des traductions, de l'unilatéralité des premières interprétations françaises et américaines et des anathèmes, fort économiques, de l'orthodoxie « marxiste », ont de la pensée de cet auteur une représentation simpliste.)

La distance que l'ethnologue met entre lui-même et son objet — et qui se trouve institutionnalisée dans la coupure entre l'ethnologie et la sociologie — est aussi ce qui lui permet de se mettre hors jeu, avec tout ce par quoi il participe réellement de la logique de son objet. Il n'est sans doute pas de plus bel exemple de ce dédoublement qui empêche les chercheurs d'inscrire dans leur pratique scientifique la compréhension pratique qu'ils ont de la logique de la pratique que ce que Volochinov appelle le philologisme, c'est-à-dire la propension à traiter les mots et les textes comme s'ils n'avaient d'autre raison d'être que d'être déchiffrés par les savants : rien de plus paradoxal par exemple que le fait que des gens dont toute la vie se passe à lutter à propos de mots puissent essayer de fixer à tout prix ce qui leur apparaît comme le seul sens vrai de symboles, de mots, de textes ou d'événements qui, étant objectivement ambigus, surdéterminés ou indéterminés, doivent souvent leur survie et l'intérêt même dont ils sont l'objet au fait qu'ils n'ont cessé d'être l'enjeu de luttes visant précisément à fixer le seul sens « vrai » ; c'est le cas de tous les textes sacrés qui, étant investis d'une autorité collective comme les dictons, les sentences ou les poèmes gnomiques dans les sociétés sans écriture, peuvent fonctionner comme les instruments d'un

*pouvoir reconnu sur le monde social, pouvoir que l'on peut s'approprier en se les appropriant par l'interprétation*²³.

*Est-ce assez de rendre raison des pratiques par un « groupement du matériel factuel » qui permet de « voir les corrélations » et n'est-ce pas une autre façon de les abandonner à l'absurdité que de les réduire tacitement aux jeux d'écriture sémiologique qu'en fait le discours d'interprète ? Ce n'est pas dans une intention polémique que je rappellerai que l'ethnologue rendrait sans doute mieux raison des rituels ou des relations de parenté s'il introduisait dans sa théorie la « compréhension » — au sens wittgensteinien de capacité d'utiliser correctement —, dont témoignent ses relations avec les founding fathers de la discipline ou son art de sacrifier aux rituels sociaux de la vie académique. Pour échapper vraiment, dans l'analyse d'un rituel, à l'ethnocentrisme d'observateur sans retomber dans la fausse participation intuitive des nostalgiques des origines patriarcales ou dans le culte néo-frazérien des survivances, il faut et il suffit en effet de comprendre cette compréhension pratique, celle qui fait que, devant un rite dont la raison nous échappe, nous comprenons au moins qu'il s'agit d'un rite, et ce qui la sépare de l'interprétation que l'on ne peut se donner qu'en se situant à l'extérieur de la pratique*²⁴. Autrement dit, il faut réintégrer dans

23. Le corpus sur lequel travaille le philologue ou l'ethnologue est lui-même pour une part le produit de ces luttes entre les interprètes indigènes qu'évoque si bien Mouloud Mammeri (cf. M. Mammeri et P. Bourdieu, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23, septembre 1978, p. 51-66) et que la défiance à l'égard de l'erreur (symbolisée par l'œuvre de Griaule) consistant à reprendre les théories indigènes, m'avait conduit à sous-estimer (au profit d'une représentation durkheimienne de la production culturelle comme collective, impersonnelle, bref, sans producteurs).

24. Le fait que l'ethnologue, en tant qu'observateur étranger, soit nécessairement renvoyé à cette position d'extériorité n'est en rien un privilège, d'autant que rien n'interdit que l'indigène puisse occuper une telle position par rapport à ses propres traditions, pouvu qu'il soit en mesure de s'approprier les instruments d'objectivation et qu'il soit disposé, ce qui ne va pas nécessairement de pair, à assumer le *coût* de la mise hors jeu que l'objectivation suppose et engendre. On comprend l'importance que revêt le développement d'une ethnologie de l'Algérie faite par des Algériens. Je pense en particulier aux recherches menées dans le cadre du CRAPE, autour de Mouloud Mammeri, dont on connaît les très beaux travaux sur la « littérature » orale — et en particulier, l'*abellil* du Gourara (Je citerai seulement à titre d'exemple l'étude de R. Bassagana et A. Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Préface de M. Mammeri, Alger, Mémoires du CRAPE, 1974).

la théorie des rituels la théorie de la compréhension pratique de tous les actes et de tous les discours rituels auxquels nous nous livrons, et pas seulement à l'église ou au cimetière, et dont la particularité réside précisément dans le fait que nul ne s'avise de les vivre comme absurdes, arbitraires ou immotivés, bien qu'ils n'aient d'autre raison d'être que d'être ou d'être socialement reconnus comme dignes d'exister²⁵. Les rites sont des pratiques qui sont à elles-mêmes leur fin, qui trouvent leur accomplissement dans leur accomplissement même ; des actes que l'on fait parce que « ça se fait » ou que « c'est à faire », mais aussi parfois parce qu'on ne peut faire autrement que de les faire, sans avoir besoin de savoir pourquoi et pour qui on les fait, ni ce qu'ils signifient, comme les actes de piété funéraire. C'est ce que le travail d'interprétation, qui vise à leur restituer un sens, à en ressaisir la logique, porte à oublier : ils peuvent n'avoir à proprement parler ni sens ni fonction, sinon la fonction qu'implique leur existence même, et le sens objectivement inscrit dans la logique des gestes ou des paroles que l'on fait ou dit « pour dire ou faire quelque chose » (lorsqu'il n'y a « rien d'autre à faire »), ou plus exactement dans les structures génératives dont ces gestes ou ces mots sont le produit — ou, cas limite, dans l'espace orienté où ils s'accomplissent.

De même qu'on ne peut parler justement du rituel que si l'on sait la vérité du rituel comme conduite à la fois sensée et dépourvue de raison et la vérité de l'intention scientifique comme projet de rendre raison, de même, on ne peut rendre compte réellement des usages sociaux des parents et de la parenté qu'à condition d'objectiver la relation objectivante et d'apercevoir ce qu'elle dissimule : les agents (et l'observateur lui-même dès qu'il cesse d'être observateur) n'entretiennent pas avec leurs parents et leur parenté la relation qui s'instaure dans l'observation et qui suppose que l'on n'ait en vue aucun usage pratique des parents ou de la parenté. Bref, il faut tout simplement faire entrer dans le travail scientifique et dans

25. L'analyse sociologique doit aussi établir les conditions de possibilité et de validité de cette compréhension et de ces actes (cf. P. Bourdieu, « Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, p. 183-190 ; et P. Bourdieu avec Y. Delsaut, « Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, janvier 1975, p. 7-36).

la théorie des pratiques qu'il vise à produire une théorie — qui ne se découvre pas par la seule expérience théorique — de ce que c'est que d'être indigène, c'est-à-dire dans cette relation de « docte ignorance », de compréhension immédiate mais aveugle à elle-même, qui définit le rapport pratique au monde. (Cette démarche est strictement à l'opposé — faut-il le dire ? — de celle qui consiste à fonder la compréhension historique ou sociologique soit sur une « participation psychique » ou une « reproduction psychique », pour parler comme Dilthey, soit sur une « modification intentionnelle » ou une « transposition intentionnelle en autrui », pour parler comme Husserl, autant de retraductions faussement savantes de la théorie spontanée de la compréhension comme « se mettre à la place. »)

La représentation que l'on se fait d'ordinaire de l'opposition entre le « primitif » et le « civilisé » vient de ce que l'on ignore que la relation qui s'établit, en ce cas comme ailleurs, entre l'observateur et l'observé est un cas particulier de la relation entre le connaître et le faire, entre l'interprétation et l'utilisation, entre la maîtrise symbolique et la maîtrise pratique, entre la logique logique, c'est-à-dire armée de tous les instruments accumulés de l'objectivation, et la logique universellement prélogique de la pratique²⁶. Et cette différence, qui est constitutive de l'activité intellectuelle et de la condition intellectuelle est sans doute ce que le discours intellectuel a le moins de chance d'exprimer dans sa vérité. Ce qui est en jeu en effet, c'est le degré auquel celui qui objective accepte d'être pris dans son travail d'objectivation. Le rapport objectiviste à l'objet est une manière de maintenir les distances, un refus de se prendre pour objet, d'être pris dans l'objet. Ainsi, par exemple, je ne suis pas sûr que j'aurais approché ce qui me paraît être aujourd'hui le sens de l'expérience rituelle et la fonction des schèmes générateurs qu'elle met en œuvre si je m'étais contenté de pousser l'anamnèse du refoulé social jusqu'à me rappeler que, comme les

26. Il ne faut pas nier évidemment, et c'est le mérite de Jack Goody de l'avoir rappelé, que les différentes formations sociales soient séparées par des différences considérables du point de vue des techniques d'objectivation (à commencer par l'écriture et tout ce que rend possible la « raison graphique »), donc des conditions génériques d'accès à la logique qui s'arme de ces techniques.

Kabyles condensent dans le mot qabel, faire face, faire face à l'est, à l'avenir, tout leur système de valeurs, les vieux paysans béarnais disaient capbat (mot à mot, tête vers le bas) pour signifier vers le bas, en descendant, mais aussi vers le nord, et capsus ou catsus (mot à mot, tête vers le haut) pour vers le haut, en montant, mais aussi vers le sud (ou encore cap-abàn, tête vers l'avant, pour l'est, et cap-arré, tête vers l'arrière, pour l'ouest), et que des mots comme capbachà, baisser le front, ou capbach étaient associés à l'idée de honte, d'humiliation, de déshonneur ou d'affront ; ou même de découvrir que les garants les plus légitimes de ma culture la plus légitime succombaient parfois à cette logique dite prélogique, que Platon, au livre X de la République, associe les justes à la droite, au mouvement vers le haut, au ciel, au devant, et les méchants à la gauche, à la descente, à la terre et à l'arrière²⁷, ou encore que la théorie des climats de Montesquieu repose sur des oppositions mythiques dont le principe n'est autre que tout ce que nous mettons dans l'antithèse entre le « sang froid » et le « sang chaud » et, par là, entre le nord et le midi²⁸. Il fallait aller à des usages plus proches, plus quotidiens, avec l'analyse du goût, ce système de schèmes générateurs et classificatoires (manifestés dans des couples d'adjectifs antagonistes comme unique et commun, brillant et terne, lourd et léger, etc.) qui fonc-

27. « Ils ordonnaient aux justes de prendre à droite la route qui montait dans le ciel, après leur avoir attaché par devant un écriteau relatant leur jugement, et aux criminels de prendre à gauche la route descendante, portant eux aussi, mais par derrière, un écriteau où étaient marquées toutes leurs actions » (Platon, *République*, X, 614 c-d). On voit en passant que, si l'on a beaucoup usé de la Grèce, surtout dans l'ethnologie maghrébine, pour faire des effets *humanistes* (à tous les sens du terme), on peut aussi se servir d'une connaissance de la Grèce *ethnologisée* (et non *héroïsée*) pour comprendre les sociétés sans écriture (et réciproquement) et en particulier tout ce qui touche à la production culturelle et aux producteurs culturels.

28. Pierre Gourou, qui relève toutes les inconséquences des livres XIV à XVII de *l'Esprit de lois* sans apercevoir le principe, proprement mythique, qui donne sa véritable cohérence à ce discours apparemment incohérent, a raison d'observer : « Il était intéressant de relever ces vues de Montesquieu parce qu'elles dorment en nous — prêtes à se réveiller — comme elles vivaient en lui. Nous aussi, nous pensons, quelque démenti que puisse apporter une observation plus correcte qu'au temps de Montesquieu, que les gens du Nord sont plus grands, plus calmes, plus travailleurs, plus honnêtes, plus entreprenants, plus dignes de foi, plus désintéressés que les gens du Sud » (P. Gourou, « Le déterminisme physique dans *l'Esprit des lois* », *L'homme*, septembre-décembre 1963, p. 5-11).

tionnent dans les champs les plus différents de la pratique et qui sont au principe des valeurs ultimes, indiscutées et ineffables, qu'exaltent tous les rituels sociaux, et en particulier le culte de l'œuvre d'art²⁹.

Mais je n'aurais sans doute pas levé les derniers obstacles qui m'empêchaient de reconnaître dans la logique de la pratique les formes de pensée les plus caractéristiques de la logique prélogique si je n'avais rencontré, un peu par hasard, cette logique « sauvage » au cœur même du monde familier, dans les jugements que des Français interrogés en 1975 par un institut de sondage portaient sur leurs hommes politiques³⁰ : possédant en ce cas la pleine maîtrise indigène du système de schèmes qui inclinent à attribuer à Georges Marchais le sapin, le noir ou le corbeau et à Valéry Giscard d'Estaing le chêne, le blanc ou le muguet, je pouvais tenir ensemble et l'expérience indigène de la familiarité paresseuse avec un symbolisme ni tout à fait logique ni tout à fait illogique, ni tout à fait contrôlé ni tout à fait inconscient, et la connaissance savante de la logique, surprenante pour l'expérience indigène, qui se dégage de l'ensemble des attributions, et l'observation quasi expérimentale du fonctionnement de cette pensée par couples qui, laissant dans l'indétermination les principes de ses distinctions ou de ses assimilations, ne précise jamais sous quel rapport s'oppose ou se ressemble ce qu'elle oppose ou rassemble. Découvrir que, dans nombre de ses opérations, la pensée ordinaire, guidée, comme toutes les pensées que l'on dit « prélogiques », c'est-à-dire pratiques, par un simple « sentiment du contraire », procède par oppositions, forme élémentaire de spécification qui la conduit par exemple à donner au même terme autant de contraires qu'il y a de rapports pratiques dans lesquels il peut entrer avec ce

29. Cf. P. Bourdieu et M. de Saint Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, mai 1975, p. 69-93 ; P. Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, p. 109-156 et *La distinction*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

30. Pour une description précise de ce « test » (dans lequel l'enquêteur présentait des listes de six objets — couleurs, arbres, héros classiques, etc. — en demandant d'en attribuer un et un seul à l'un des six grands leaders de partis politiques) et une analyse de la logique selon laquelle s'opèrent les attributions, voir P. Bourdieu, *La distinction*, op. cit., p. 625-640.

qui n'est pas lui, c'est apercevoir concrètement que la réification de l'objet de la science dans l'altérité essentielle d'une « mentalité » suppose l'adhésion triomphante à un sujet non objectivé. Pour abolir la distance, il ne s'agit pas, comme on fait d'ordinaire, de rapprocher fictivement l'étranger d'un indigène imaginaire : c'est en éloignant par l'objectivation l'indigène qui est en tout observateur étranger qu'on le rapproche de l'étranger.

Ce dernier exemple n'est pas là, pas plus que tous les autres, pour faire voir et faire valoir les difficultés particulières (qui sont très réelles) de la sociologie, ou les mérites particuliers du sociologue, mais pour essayer de faire sentir, ou mieux, de faire comprendre pratiquement, d'une compréhension impliquant la pratique, que toute entreprise sociologique véritable est, inséparablement, une socio-analyse, et tâcher de contribuer ainsi à ce que son produit devienne à son tour l'instrument d'une socio-analyse³¹. Il ne s'agit pas seulement de faire de l'analyse de la position sociale à partir de laquelle se produisent les discours sur le monde social — à commencer par le discours prétendant à la scientificité — une des armes les plus efficaces de la critique scientifique et politique du discours scientifique et politique, et tout spécialement des usages politiques de la légitimité « scientifique ». A l'opposé de la dénégation personnaliste qui, refusant l'objectivation scientifique, ne peut construire qu'une personne de fantaisie ou de phantasme, l'analyse sociologique, en particulier lorsqu'elle se situe dans la tradition proprement ethnologique de l'exploration des formes de classification, rend possible une véritable réappropriation de soi par l'objectivation de l'objectivité qui hante le lieu prétendu de la subjectivité, telles ces catégories sociales de pensée, de perception et d'appréciation qui sont le principe impensé de toute représentation du monde dit objectif. En forçant à découvrir l'extériorité au cœur de l'intériorité, la banalité dans l'illusion

31. Plutôt que d'argumenter longuement sur les fonctions libératrices que peut remplir la sociologie en fournissant les instruments d'une réappropriation des schèmes de perception et d'appréciation qui sont souvent au principe d'une misère proprement sociale, je me contenterai de renvoyer à l'article d'Abdelmalek Sayad, « Les enfants illégitimes » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, janvier 1979, p. 61-82 et 26, mars 1979, p. 68-83) et à l'ensemble de ses travaux sur les émigrés algériens.

PRÉFACE

de la rareté, le commun dans la recherche de l'unique, la sociologie n'a pas seulement pour effet de dénoncer toutes les impostures de l'égotisme narcissique ; elle offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet.

table des matières

<u>Préface</u>	<u>7</u>
<i>Livre 1. Critique de la raison théorique</i>	<u>43</u>
<u>Avant-propos</u>	<u>43</u>
<u>Chapitre 1. Objectiver l'objectivation</u>	<u>51</u>
<u>Chapitre 2. L'anthropologie imaginaire du subjectivisme</u>	<u>71</u>
<u>Chapitre 3. Structures, habitus, pratiques</u>	<u>87</u>
<u>Chapitre 4. La croyance et le corps</u>	<u>111</u>
<u>Chapitre 5. La logique de la pratique</u>	<u>135</u>
<u>Chapitre 6. L'action du temps</u>	<u>167</u>
<u>Chapitre 7. Le capital symbolique</u>	<u>191</u>
<u>Chapitre 8. Les modes de domination</u>	<u>209</u>
<u>Chapitre 9. L'objectivité du subjectif</u>	<u>233</u>
<i>Livre 2. Logiques pratiques</i>	<u>245</u>
<u>Avant-propos</u>	<u>245</u>
<u>Chapitre 1. La terre et les stratégies matrimoniales</u>	<u>249</u>
<u>Chapitre 2. Les usages sociaux de la parenté</u>	<u>271</u>
• <u>L'état de la question</u>	<u>273</u>
• <u>Les fonctions des relations et le fondement des groupes</u>	<u>279</u>
• <u>L'ordinaire et l'extra-ordinaire</u>	<u>298</u>
• <u>Stratégies matrimoniales et reproduction sociale</u>	<u>312</u>
<u>Chapitre 3. Le démon de l'analogie</u>	<u>333</u>
• <u>La formule génératrice</u>	<u>347</u>
• <u>La partition fondamentale</u>	<u>366</u>
• <u>Seuils et passages</u>	<u>374</u>
• <u>La transgression déniée</u>	<u>383</u>
• <u>Transferts de schèmes et homologies</u>	<u>411</u>
• <u>Le bon usage de l'indétermination</u>	<u>426</u>
<u>Annexe. La maison ou le monde renversé</u>	<u>441</u>
<u>Bibliographie</u>	<u>463</u>
<u>Index</u>	<u>469</u>

OUVRAGES DE PIERRE BOURDIEU (*suite*)

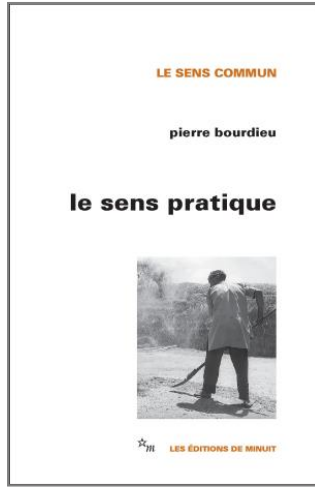
ESQUISSES ALGÉRIENNES, Le Seuil, « Liber », 2008.

SUR L'ÉTAT. Cours au Collège de France (1989-1992), Le Seuil/Raisons d'agir, 2012.

SUR MANET. Une révolution symbolique, Le Seuil/Raisons d'agir, 2013.

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE. Cours au Collège de France, vol. 1 (1981-1983), Le Seuil/Raisons d'agir, 2015.

SOCIOLOGIE GÉNÉRALE. Cours au Collège de France, vol. 2 (1983-1986), Le Seuil/Raisons d'agir, 2016.



Cette édition électronique du livre
Le Sens pratique de Pierre Bourdieu
a été réalisée le 07 décembre 2017
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707302984).

© 2018 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707338440



www.centrenationaldulivre.fr